

Médiation funéraire en Mongolie

Cercueil, yourte miniature et nourriture

Funerary mediation in Mongolia: coffin, miniature yurt and food

Funeraria mediación en Mongolia: ataúd, yurta miniatura y alimentos

Sandrine Ruhlmann



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/assr/27722>

DOI : 10.4000/assr.27722

ISSN : 1777-5825

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 1 avril 2016

Pagination : 75-100

ISBN : 978-2-7132-25-17-8

ISSN : 0335-5985

Référence électronique

Sandrine Ruhlmann, « Médiation funéraire en Mongolie », *Archives de sciences sociales des religions* [En ligne], 174 | Avril-Juin 2016, mis en ligne le 01 avril 2018, consulté le 03 janvier 2020. URL : <http://journals.openedition.org/assr/27722> ; DOI : 10.4000/assr.27722

Sandrine Ruhlmann

Médiation funéraire en Mongolie

Cercueil, yourte miniature et nourriture

De nos jours, en contexte postcommuniste de tolérance religieuse, les pratiques funéraires mongoles présentent une combinaison d'éléments de différentes références culturelles : chamanisme, bouddhisme, athéisme et hygiénisme communiste. L'effondrement du régime communiste en 1990 et la reconnaissance du bouddhisme comme religion officielle ont permis un retour aux traditions et notamment l'intégration d'éléments bouddhiques et chamaniques¹ dans le rituel funéraire.

À partir de la fin du XVI^e siècle, le clergé bouddhique avait déjà fortement investi le traitement de la mort. Il s'était notamment attaqué à la pratique de nourrissage de l'âme du défunt qui jusque-là consistait en de la nourriture brûlée transmise au moyen de la fumée qui montait dans les airs. Un passage renommé de l'*Histoire secrète des Mongols* (1994, trad. Even, Pop)² atteste du partage de nourriture sacrificielle (*hešig* [*kesig* mongol classique]) avec les mânes des ancêtres. Au XIII^e siècle, les groupes lignagers vivant sur un même territoire rendaient de grands rituels collectifs de sacrifices d'animaux en plein air, sur le flanc des montagnes, lieux de résidence des ancêtres. Par l'intermédiaire du feu, ils transmettaient les prémices de la viande bouillie et du lait sacrificiels aux ancêtres. Aussi parlait-on de « nourriture brûlée » (*tüls* [*tüleši*]). Au siècle dernier chez les Mongols Ordos de Mongolie méridionale, en contexte familial privé, une pratique funéraire consistait encore à « brûler des mets [de la viande et du lait] » (*henšüü dojon tüleh*) en offrande au mort³. Ces mets dégageaient une « odeur de brûlé » (*henšüü*) et une fumée qui montaient jusqu'aux dédicataires

1. Les pratiques chamaniques inventées ou renouvelées sont tolérées. Lors des célébrations nationales, les chamanes et les moines bouddhistes sont aujourd'hui associés aux représentants de l'État dans la réalisation de grands rituels publics nationaux.

2. Cet ouvrage relate la genèse de l'empire mongol et l'histoire de l'empereur Činggis (Gengis Khan). C'est également un témoignage du mode de vie et des coutumes des peuples mongols à l'époque médiévale.

3. Le terme *dojon* désigne la fumée (tib. *du-ba*, *dud-pa*) et l'offrande (tib. *jon*), Mostaert, 1968 [1941] : 149b, 374ab, 414b, 415a, 525b, 686a.

des rituels sacrificiels ou funéraires⁴. À ces différentes époques, la nourriture brûlée était le moyen d'entrer en relation avec les entités spirituelles, de se lier un temps avec les morts. Pour entrer en relation avec ces derniers, encore fallait-il que leur âme (*siins*) logée dans leur squelette ait été libérée, libération obtenue après la désintégration de la chair et accélérée par l'intervention des charognards déchiquetant les cadavres, qu'on avait coutume de déposer dans la nature à ce dessein⁵. La relation aux morts s'inscrivait dans le paysage, dans l'environnement naturel, la montagne et la steppe, ainsi que dans des pratiques corporelles et matérielles propres aux éleveurs mongols.

Les domaines de la technologie culturelle maussienne et de l'anthropologie des techniques (Mauss ; Leroi-Gourhan ; Sigaut ; Mahias ; Lemonnier) s'intéressent au travail sur la matière ; ils appréhendent les techniques comme autant d'« actions traditionnelles efficaces » (Mauss, 1950 [1936]). L'approche de l'anthropologie de la culture matérielle (Warnier et le groupe « Matière à Penser ») s'applique aux techniques du corps et à l'incorporation des objets. Je tenterai de réunir ces différentes approches des matérialités et des corps en mouvement à partir d'une étude ethnographique des médiations funéraires mongoles contemporaines fondées sur une conception de la « relation » (*harilcaa*). La famille en deuil réaffirme des liens noués au quotidien avec d'autres familles en partageant avec elles le repas des funérailles. Au préalable, elle n'omet pas d'offrir les prémices de ce repas à l'âme du mort, marquant ainsi le début d'une relation avec ce défunt parent. Cette relation d'une nature nouvelle est ponctuée par une série d'actes ritualisés au quotidien et de commémorations ponctuelles, jusqu'au jour où elle doit prendre fin, précisément trois ans après le décès, quand les proches rangent le portrait photographique du défunt installé sur l'autel domestique au fond de la yourte. Elle fait intervenir des techniques et une matérialité qui conditionnent le bon traitement du mort.

L'analyse praxéologique des médiations funéraires reposera sur la description ethnographique de type monographique d'un rituel funéraire, sur des schémas et des photographies⁶. Elle donnera à voir la manière dont une famille fabrique

4. Mostaert, *ibid.* ; Ligeti, 1973.

5. Il n'est pas impossible que le dépôt des corps dans la nature soit une pratique funéraire préexistante à l'ordre clérical. Ce dernier imposa par contre une distinction nette du traitement des cadavres selon le rang et le statut des personnes décédées : il réservait l'exposition des corps dans la nature aux gens du commun, l'enterrement aux empereurs, l'incinération aux membres du clergé bouddhique (Tomka, 1965).

6. En 2000, dans la capitale Öndörhaan de la province du Hentij, j'ai eu l'occasion de participer à toutes les étapes d'un rituel funéraire qui se déploie sur quarante-neuf jours : celui d'une épouse retraitée, mère de deux filles et grand-mère de quatre petits-enfants. Les parents proches et éloignés de la défunte, mis à contribution dans différentes tâches relatives aux funérailles, ainsi que des personnes en visite, savaient parfaitement ce que chacun devait faire, quand, comment et pourquoi. Tous ont pu attester de la généralité des faits observés et certains ont mentionné des variantes possibles.

des objets de médiation pour rendre visible l'invisible ou palpable l'impalpable, pour matérialiser l'immatériel. J'étudierai les productions matérielles et sensorielles permettant d'établir une relation qui *a priori* ne va pas de soi, la chose à atteindre – l'âme du mort – étant par définition hors d'atteinte ou difficile d'accès. Croire c'est agir et cette action mobilise l'imagination et la créativité, l'affect et les sensations pour produire des objets qu'on manipule afin de faire par leur intermédiaire ce que l'on ne saurait faire sans eux : se lier à ce qui n'est pas ou à ce qui n'est plus.

À l'époque médiévale, en contexte chamanique prébouddhique, la relation avec l'au-delà était matérialisée et médiatisée par différents éléments, palpables et visibles pour les humains : le feu, agent direct de cuisson et de médiation, la fumée, signe visuel et olfactif de la chose médiatisée (ou médiée), et les prémices de la nourriture adressées aux dédicataires du rituel sacrificiel (ancêtres) ou funéraire (mort). En contexte sacrificiel, un chamane intervenait pour établir cette relation avec les ancêtres : il creusait un trou dans la terre pour y brûler la nourriture (Mostaert, 1950 : 302 ; Tomka, 1965 : 172-174 ; Ligeti, 1973 : 145). À partir de la conversion d'empereurs mongols au bouddhisme à la fin du ^{xvii}^e siècle, le clergé bouddhique promulgua une interdiction de sacrifier des animaux aux ancêtres et de consommer de la viande en association avec la mort d'un humain (Heissig, 1953 : 514-518, notes 212, 241 ; Riazanovski, 1965 [1937] : 114, 190 ; Ruhlmann, 2008a : 259)⁷. Depuis, les Mongols n'ont plus le droit d'offrir de la viande ou du lait d'un animal sacrifié aux ancêtres et de consommer de la viande ou d'en offrir au mort à l'occasion des funérailles. Le sacrifice animal mongol se faisant par principe sans effusion de sang, l'interdit portait moins sur le fait même de sacrifier l'animal, que sur celui de destiner sa viande aux ancêtres ; le clergé s'attaquait aux croyances chamaniques, à la place tenue par le chamane et donc au culte des ancêtres et au système clanique ou lignager (Riazanovski, 1965 [1937] : 114, 190 ; Bawden, 1968 : 26-37)⁸.

Au ^{xx}^e siècle, le régime communiste bouleverse à son tour les pratiques funéraires et la relation avec l'âme du mort : il promulgue une loi égalitariste, anti-religieuse et hygiéniste qui impose d'enterrer tout mort dans un cimetière, dans un cercueil en bois, sans distinction de statut⁹. Ce faisant, l'âme du mort reste captive dans le squelette intact placé dans une boîte enterrée, alors qu'il est primordial pour elle d'être mobile dans sa vie posthume. Au tout début du ^{xxi}^e siècle, en contexte postcommuniste de démocratisation, j'ai pu observer qu'une famille bouddhiste de l'ethnie majoritaire halh, rencontrée en 2000,

7. L'interdit bouddhique porte également sur les libations des prémices de lait.

8. Le clergé exigeait que le bétail soit consacré vivant aux divinités bouddhiques ; le bétail devint une monnaie pour payer les dettes, les amendes et les dots, ainsi que les services religieux des moines se constituant par ce biais des troupeaux.

9. Sur la réglementation des rites funéraires et les quatre arrêtés adoptés en 1955, 1956, 1964 et 1972 concernant la procédure d'installation des morts, cf. Delaplace, 2008 : 51-71.

applique de nouvelles techniques de médiation pour nouer une relation avec les âmes des morts. N'ayant pas les ressources financières suffisantes pour l'acheter dans une entreprise de pompes funèbres, cette famille a construit elle-même le cercueil, puis l'a décoré de manière à « bien enterrer » sa défunte, c'est-à-dire de manière à remédier à la captivité de son âme dans la boîte. Elle a également fabriqué une yourte miniature pour doter l'âme d'une demeure dans l'au-delà. Enfin, elle a manipulé des substances alimentaires pour se purifier du contact avec le cadavre et a partagé de la nourriture avec l'âme du mort pour favoriser son départ dans l'au-delà, puis sa bonne renaissance. Un cercueil sert *en* enterrant et non pas *à* enterrer¹⁰. Pour la construction de chacun des objets (cercueil, yourte miniature), se mettent en place des interactions entre les hommes et les femmes, entre les aînés et les cadets qui les fabriquent. Les parents en deuil, proches ou éloignés, agissent en fonction de subjectivités dont l'analyse révèle une répartition des savoirs et des savoir-faire entre hommes et femmes. L'analyse souligne également des rapports sociaux et des rapports de pouvoir incorporés dès la socialisation sexuée des enfants. Cet article propose de suivre l'ensemble de ce processus ainsi que ses implications.

Le cercueil, une reconstitution de l'ancien dépôt des morts dans la steppe

Avant toute chose, la famille en deuil fait venir un moine pour purifier le corps du défunt, isolé dans sa yourte jusqu'à la mise en bière. Le moine purifie le cadavre, cette chair en putréfaction qui constitue une souillure majeure, en récitant des prières. Seulement alors, les proches peuvent se préoccuper du traitement matériel du corps et du sort de l'âme, entité mobile et invisible. Ce traitement nécessite d'employer des objets, et en l'occurrence pour cette famille de les fabriquer elle-même ; le cercueil est le premier objet sur lequel porte toute son attention.

L'étude de la fabrication du cercueil met au jour les voies par lesquelles se retissent les trames de différentes relations structurant la vie sociale mongole : celles entre les hommes et les femmes, les rôles et les statuts qui leur incombent au sein de la famille, ainsi que les relations entre les aînés et les cadets ; celles qui ont cours entre les humains (parents en deuil, visiteurs de condoléances), mais aussi celles qui se tissent entre les vivants et les morts, et entre les humains et des entités spirituelles. Parmi ces entités, il y a les divinités bouddhiques, les esprits-maîtres de la nature, l'âme du mort (*süns*, âme en attente de renaître) et les âmes errantes ou âmes affamées (respectivement *hergijn süns* et *ölön süns*,

10. Sigaut (1991) distingue très justement la structure (forme) du fonctionnement (modes d'action, modes d'utilisation, le *en*) et de la fonction (finalités, le *à*) d'un objet pour le comprendre.

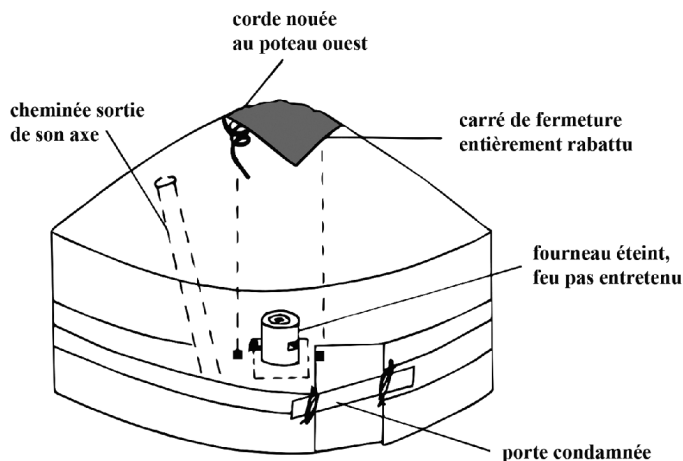


Photo 1. Yourte mortuaire. Isolement du défunt © Sandrine Ruhlmann

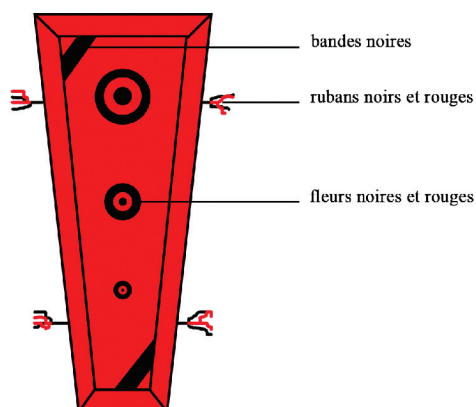
âmes n'ayant pas pu renaître, condamnées à errer). L'action sur la matière consiste en des savoir-faire, des savoirs et des pouvoirs incorporés et médiatisés qui se déploient au sein d'une famille, d'un groupe ou d'une société, pour lier des humains entre eux, ou pour lier des humains et des entités spirituelles.

Trois ou quatre proches parents de la défunte, exclusivement des hommes dont les « porteurs d'os »¹¹, construisent le cercueil en bois. La veille de l'enterrement, ils se procurent des planches et, installés dans la cour d'habitation, ils les sciennent sur mesure et les assemblent pour monter une boîte et un couvercle. Pendant ce temps, la défunte repose seule dans sa yourte ; elle est isolée pour éviter toute contagion de la souillure que constitue son cadavre. Aidés des autres membres du cortège funéraire comprenant les deux filles de la défunte, les constructeurs du cercueil se chargent ensuite de le décorer. Contrairement à l'ordinaire où tout travail s'effectue quand le soleil est levé, la décoration du cercueil débute après le coucher du soleil. Les décorateurs travaillent cette fois à l'intérieur, dans la maison de la fille cadette de la défunte, pour ne pas attirer les âmes errantes qui, à la nuit tombée, « cherchent de la nourriture à proximité des yourtes ». Ils clouent les tissus et circulent autour de la boîte ou du couvercle en tournant exceptionnellement dans le sens inverse des aiguilles d'une montre et en portant leurs habits à l'envers ou retroussés. Ces inversions du quotidien permettent de protéger les âmes qui sont encore instables, pas tout à fait « fixées » (*togtoo-*) dans le squelette (nourrisson) ou qui n'y sont plus logées (mort). Elles permettent également de ne pas attirer l'attention des âmes errantes

11. Les « porteurs d'os » (*jas barib hümüüs*) sont les hommes qui mettent en bière le cadavre le jour de l'enterrement. Cette appellation désignait autrefois les hommes qui déposaient le cadavre dans la steppe.

dévoratrices d'âmes. Ces âmes n'ont pas pu renaître et, sans support, elles sont affamées et errent à la recherche d'âmes à dévorer. Arguant de la sottise de ces âmes¹², des familles craignent également qu'elles tentent de se loger dans le cadavre, corps vacant, dans l'espoir d'y être nourries. La menace de ces dangers nécessite une prudence de tout instant, une bonne réalisation des gestes et une juste formulation des paroles. Sous la supervision d'une parente proche de la défunte, une femme respectée pour son âge et son statut d'« aînée », requise par la famille et investie de l'autorité conférée par son métier de couturière et menuisière, les décorateurs soignent leurs gestes. Pourtant plus âgés et considérés de coutume comme étant ses aînés, ces hommes qui « peuvent » porter le cadavre et construire le cercueil n'agissent que sur les recommandations de cette femme qui « sait » comment le décorer. Les filles de la défunte déploient le tissu à la volée sur la surface à couvrir. Elles lissent ensuite le tissu sur les parois, plient ses bords vers l'intérieur et fixent le revers avec un peu de salive. Chacun muni d'un marteau et d'une poignée de petits clous et placé d'un côté ou de l'autre du cercueil, six hommes tendent le tissu avant d'enfoncer un clou pour l'y fixer ; ils s'y prennent à plusieurs reprises pour supprimer les plis, pour ne pas manquer de tissu sur un bord et recouvrir parfaitement la surface de bois. Cette répartition des tâches correspond à celle inculquée dès l'enfance : aux filles le maniement de l'aiguille et du tissu, aux garçons la tenue du marteau et l'enfoncement des clous. Chaque opération, chaque séquence est réalisée dans le silence. On n'entend que les ciseaux fendre le tissu, les mains le lisser et le marteau cogner sur les clous. Les pourparlers sur les détails de décoration ont lieu entre chaque séquence et l'« aînée » prend toutes les décisions. Ainsi, elle fait couvrir la boîte et le couvercle d'un tissu rouge sur lequel elle demande que des bandes noires soient apposées dans deux coins diagonalement opposés du couvercle. Aujourd'hui encore, les parois externes sont recouvertes des couleurs de l'ancien gouvernement communiste qui, en 1955, imposa d'enterrer les morts, dans des cercueils (Delaplace, 2008 : 52). Cette loi hygiéniste et antireligieuse constitue une entrave au processus de désagrégation de la chair et des os, qui permet à l'âme de quitter le corps et de renaître. Cependant, non seulement la grande majorité des familles respectent cette loi, mais elles continuent de décorer les parois visibles du cercueil avec les couleurs du communisme. Les filles de la défunte ornent le couvercle de trois fleurs noires et rouges. Leur « aînée » place, déplace, remplace les bandes ; elle fait, défait, refait les fleurs bicolores pour qu'elles soient « belles ». Elle demande à la fille cadette de la défunte de les poser, les ôte et les repose finalement au même emplacement. Elle fait pivoter une fleur sur elle-même, la repositionne, ajuste son cœur noir, découpe sa collerette périphérique, puis demande à un homme de toutes les coller, mais la colle n'adhérant pas au tissu synthétique, il les cloue pour une fixation plus sûre.

12. Si les Mongols craignent les âmes errantes, ils les considèrent aussi comme « stupides ». Elles sont en effet censées prendre tout à la lettre (Hamayon, Bassanoff, 1973).



Vue latérale du couvercle



Photo 2. Décoration externe du cercueil © Sandrine Ruhlmann

La décoration interne du cercueil, c'est-à-dire de ses parois cachées, est une représentation de l'environnement naturel et une reconstitution du dépôt du cadavre sur le sol de la steppe, en dessous du ciel, propre à l'ancienne pratique funéraire chamanique puis bouddhique. On pare les parois internes de couleurs qui représentent le mode révolu d'exposition des corps dans la nature. Concrètement, dans le cercueil, le cadavre reposera sur un tissu vert recouvrant le fond de la boîte et sous un tissu bleu tendu à l'intérieur du couvercle. Ainsi, la défunte « est [sera] allongée sur la terre et regarde[ra] le ciel ». Toujours sous le regard attentif de l'« aînée », qui très souvent termine les gestes de chacun pour les parfaire, les filles placent sept boules de coton blanc au niveau du visage de leur mère décédée sur le tissu bleu ; ce sont les « sept divinités », « les sept étoiles » (Grande casserole de la constellation de la Grande Ourse). Elles réfléchissent quelque temps à l'emplacement de chacune des boules, à l'inclinaison de la Grande casserole. « Tout doit être beau », sous entendu « bien fait » pour que ce soit « bon pour l'âme [de la défunte] », leur répète leur « aînée ». Avant de coller les boules blanches, cette dernière demande au veuf s'il ne préfère pas que soient collés d'autres symboles chamaniques (une flèche le long du corps) ou bouddhiques (une lune et un soleil au niveau de la tête ou une lune, un soleil et un feu à trois flammes au niveau des pieds), découpés dans du tissu blanc. Ces symboles blancs (étoiles, flèche, triade flammes, lune, soleil) indiquent également à l'âme le chemin « vers l'au-delà ». En particulier, placer la flèche est une sorte de propitiation pour qu'elle fasse « une bonne route blanche ». Ces variantes

confèrent aux décorateurs du cercueil la possibilité de laisser cours à leur imagination et à leur créativité : ils peuvent donner la forme et la taille qu'ils souhaitent à chacun de ces symboles, tous les mettre, faire une composition avec plusieurs d'entre eux ou en exclure certains. L'essentiel est qu'ils « soient blancs et beaux », c'est-à-dire « bien faits ».

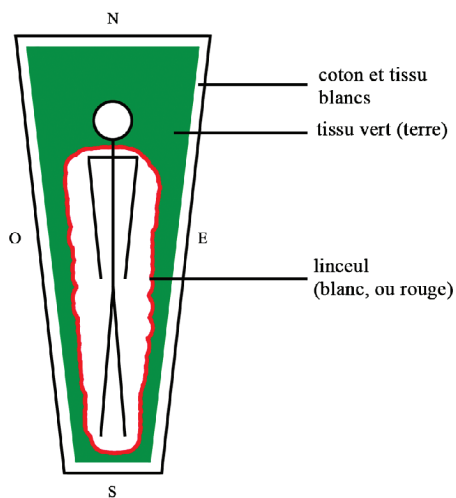


Photo 3. Décoration interne du cercueil (boîte) © Sandrine Ruhlmann

Une fois mise en bière par les « porteurs d'os », la défunte fera corps avec les parois internes du cercueil. Son corps et son âme seront au contact des couleurs et des symboles qui représentent d'une part l'ancien environnement dans lequel le cadavre était déposé et d'autre part le voyage de l'âme dans l'au-delà. En construisant, en décorant le cercueil, notamment en apposant des couleurs et des symboles significatifs, la famille contourne l'impossibilité de déposer le cadavre dans la steppe : elle installe la défunte dans une boîte symbolisant l'espace naturel, précisément l'environnement écologique dans lequel elle a vécu. Pour certaines familles, le dépôt du corps dans la nature signifiait la « dévoration de la chair par des charognards » et, par conséquent, la « libération de l'âme » du squelette¹³. Aujourd'hui, pour beaucoup, les symboles fixés dans le cercueil sur le ciel sont une indication à l'âme de la « direction qu'elle doit prendre », en fait une matérialisation de sa libération et de sa renaissance¹⁴. Par là même, les proches de la défunte préservent le principe chamanique de perpétuation de la

13. L'âme est libérée quand la chair est dissociée du squelette. L'intervention des charognards accélérât en quelque sorte le processus de désagrégation de la chair.

14. La représentation de la nature dans le cercueil symbolise par ricochet la libération de l'âme, l'objectif ultime du rituel funéraire, d'hier et d'aujourd'hui, étant, je le rappelle, la renaissance de l'âme.

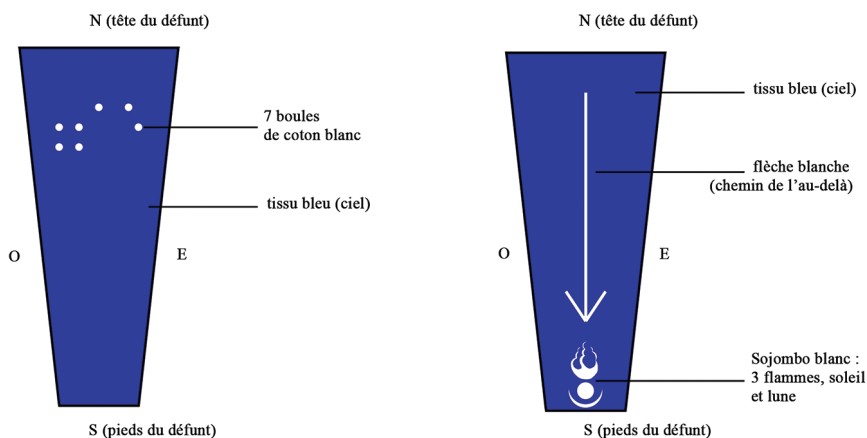


Photo 4. Décoration interne du cercueil (couvercle) © Sandrine Ruhlmann

lignée, qui rejoint le principe bouddhique de bonne renaissance, à savoir la renaissance de l'âme dans le corps d'un descendant¹⁵.

La yourte miniature, une maison pour l'âme dans l'au-delà

Pendant la construction-décoration du cercueil, un des deux beaux-fils de la défunte confectionne une yourte miniature en fer pour doter son âme d'une maison dans l'au-delà. Le matériau de base utilisé est généralement une boîte de conserve, cependant le constructeur peut utiliser une théière, une plaque ou divers matériaux de récupération d'un métal léger et malléable comme le zinc.

Le constructeur ne respecte pas toujours les proportions de la yourte ordinaire, mais il reproduit tous les éléments de son architecture pour obtenir une exacte réplique. Chez les éleveurs nomades, ce sont généralement les hommes qui démontent la yourte et qui la montent à son nouvel emplacement. Les techniques de montage/démontage sont incorporées dès le plus jeune âge par observation, puis par imitation, de sorte qu'un jour l'architecture de la yourte est intégrée et les techniques de montage/démontage ne se font plus sentir, c'est-à-dire qu'elles sont assimilées au point de relever d'automatismes. Nomade ou pas, tout homme « sait » – pour avoir de la famille dans la steppe¹⁶ – ou doit savoir comment

15. Le clergé bouddhique envisage la possibilité d'une mauvaise renaissance dans le corps d'un animal, ce que les familles que j'ai rencontrées jusqu'ici, depuis 2000, ont toujours réfuté.

16. En 2014, j'ai observé la construction de deux yourtes miniatures, l'une par un forgeron de la ville de Gaçuurt, située à 30 kilomètres de la capitale Ulaanbaatar, et l'autre par un ingénieur retraité vivant dans un quartier de yourtes de la banlieue d'Ulaanbaatar et totalement étranger au travail des métaux. J'ai ainsi constaté que l'ordre d'assemblage des éléments architecturaux varie peu d'un constructeur à l'autre, qu'il soit forgeron ou non. Je précise que ces hommes n'ont jamais vécu dans une yourte, mais « savent » comment « bien faire » une telle « petite yourte » pour avoir aidé des parents nomades à monter leur yourte.

une yourte est faite et c'est donc un homme – de la famille du mort – qui est chargé de la construction de la yourte miniature déposée sur la tombe.

Le beau-fils de la défunte n'est pas forgeron. Ainsi, pour fabriquer l'objet miniature, il dispose d'un équipement rudimentaire multifonctionnel : une règle (mesurer, tracer), une paire de ciseaux (couper, découper, percer), une pierre (pour enclume, pour lime), un marteau (taper, lisser, polir), une pince (tenir, plier, pincer, fixer), un grand clou (percer) et du fil de fer (nouer, fixer). Il façonne les pièces de la yourte de manière à ce qu'elles s'emboîtent ou s'accrochent entre elles : il réalise de fines fentes pour y insérer une attache ou un rebord qu'il plie et pince pour les fixer. Dans la plaque métallique, il découpe un grand rectangle pour le mur de la yourte ainsi que deux minuscules rectangles pour les gonds ; dans le mur, il découpe un petit rectangle pour la porte. Il forme un rebord à chaque largeur du rectangle, qu'il roule ensuite jusqu'à joindre les deux rebords formant ainsi le mur de la yourte. Il soude les rebords à l'aide d'une pince et place deux longs fils de fer figurant les cordes de fixation du mur. Avec la pointe d'un ciseau, il dessine sur la plaque métallique une bande circulaire pour faire le toit ; il la découpe et la fixe sur le mur par pliage et pressage du bord. Il dessine ensuite tous les éléments du toit de telle sorte qu'ils forment une seule pièce : l'anneau de compression, la cheminée et le carré de fermeture du trou d'aération. Il marque une pause, ferme les yeux ; il s'imagine à l'intérieur de sa yourte : il étire ses bras, les lève et tend les paumes de ses mains comme pour toucher les murs de cette yourte invisible qu'il dessine en l'air devant moi. « Je dois réfléchir, il ne faut pas que je me trompe ! » En cet instant, je repense à mes séjours sous la yourte, à la tenue et aux mouvements des corps des hommes, des femmes et des enfants, et je comprends dans cette formulation qu'en Mongolie, les façonnages et la tenue du corps selon le sexe et l'âge passent par la conception-perception de l'espace physique (steppe, yourte) et de son orientation (points cardinaux, montagne, rivière, porte d'entrée, fourneau central, autel domestique, ouverture supérieure). Cette perception est ancrée dans la matérialité (corps, objets domestiques, éléments de la nature). Régulièrement, le constructeur tend son bras et tourne son poignet dans les deux sens pour scruter la petite yourte sous tous les angles et jauger sa bonne facture technique avec suffisamment de recul au sens propre comme au sens figuré. Finalement, il trace un autre dessin sur la plaque métallique et me dit : « c'est difficile, je m'étais trompé de sens ». En fait, « ce serait plus simple si j'étais dans une yourte ! » Fermer les yeux pour la voir et la sentir autour de lui en trois dimensions lui permet de dessiner à plat (deux dimensions) les éléments architecturaux avant de les monter entre eux (trois dimensions). S'il a parfaitement incorporé dans son enfance cet espace d'habitation, de l'intérieur comme de l'extérieur, qu'il connaît parfaitement son architecture, la construction d'une « telle yourte » n'est pas un geste anodin. « Elle doit être belle », dit-il à plusieurs reprises. Quand il est enfin satisfait de son dessin, il découpe et positionne la pièce complexe sur le toit et la fixe au mur en pliant l'extrémité des cordes de fixation du carré d'obturation. Pour finir, il roule et plie délicatement la cheminée pour la dresser à la verticale. Il obtient

les compliments de son « aînée », couturière-menuisière, qui valide la réalisation des pièces de la yourte et leur assemblage. Elle lui rappelle que le plus important reste à faire : la porte. Il monte donc la porte préalablement découpée en fixant les gonds avec beaucoup de difficulté, mais il ne parvient pas à ouvrir la porte. « C'est très ennuyeux ! », car « l'âme [de la défunte] ne pourra ni entrer ni sortir ». Or l'âme doit pouvoir entrer dans sa yourte et en sortir puisqu'elle a dans l'au-delà « les mêmes activités que les vivants » ici-bas : élever un troupeau, faire la cuisine et offrir l'hospitalité. La fille cadette de la défunte dit que sa mère « élèvera des moutons, traîra les brebis, préparera les repas pour sa famille et fera du thé pour les visiteurs ». À ce propos, je précise que les éleveurs ne ferment jamais à clef la porte d'entrée de leur yourte pour permettre à tout visiteur d'y entrer, sans frapper, à toute heure du jour et de la nuit, la maîtresse de maison se tenant prête à recevoir des visites. La porte d'une yourte doit toujours pouvoir s'ouvrir. Concernant cet élément capital, j'ajoute que les yourtes miniatures sont généralement déposées sur les tombes avec leur porte en position ouverte (cf. photo 6) ; il ne suffit donc pas de fabriquer une porte et d'imaginer qu'elle s'ouvre, il faut qu'elle s'ouvre réellement. Le fabricant finit par obtenir des gonds adaptés et il équipe la porte d'une poignée façonnée avec un petit morceau de fil de fer noué sur lui-même. Enfin, il patine la yourte miniature avec un tissu humecté d'un mélange d'eau et de cendre (provenant du fourneau de sa maison) ou d'eau et de suie (prélevée sur la paroi externe de la marmite dans laquelle les femmes font cuire la soupe des funérailles).

Les artisans-forgerons et les simples constructeurs travaillent des matériaux différents (boîte de conserve en alliage d'aluminium, théière en zinc ou en fer, plaque de zinc, morceaux de cuivre, d'or ou d'argent) qui induisent différentes contraintes (malléabilité, altération), mais qui laissent libre cours à leur créativité. Ils gardent également une marge de manœuvre au cas où ils rateraient un élément de leur construction et devraient recommencer ou recourir à une improvisation pour obtenir le même résultat ou un résultat approchant et tout aussi satisfaisant, c'est-à-dire à une petite yourte répondant aux bonnes attentes. La fabrication d'une yourte miniature ne relève pas systématiquement pour tous, et en particulier pour le constructeur occasionnel, de techniques traditionnelles au sens maussien du terme, soit d'actes transmis – principalement par observation-imitation en Mongolie. Par contre, les uns comme les autres s'y prennent à plusieurs fois pour obtenir le résultat escompté au sens maussien d'efficacité (production d'effets physiques). C'est que la confection d'une yourte miniature fait appel à l'incorporation du schème de la yourte. Toute technique est donc bien par définition un « acte traditionnel efficace », c'est-à-dire senti comme « *un acte d'ordre mécanique, physique ou physico-chimique* » et « poursuivi dans ce but » (Mauss, 1950 [1936] : 372)¹⁷. Dans tous les cas, les opérations de mesure (règle, doigts), découpe, pliage et pincement ou de soudure, martelage, lissage ou

17. François Sigaut (2002) a montré la valeur analytique transculturelle de la « formule de Mauss », une formule de la technique : action, tradition, effet.

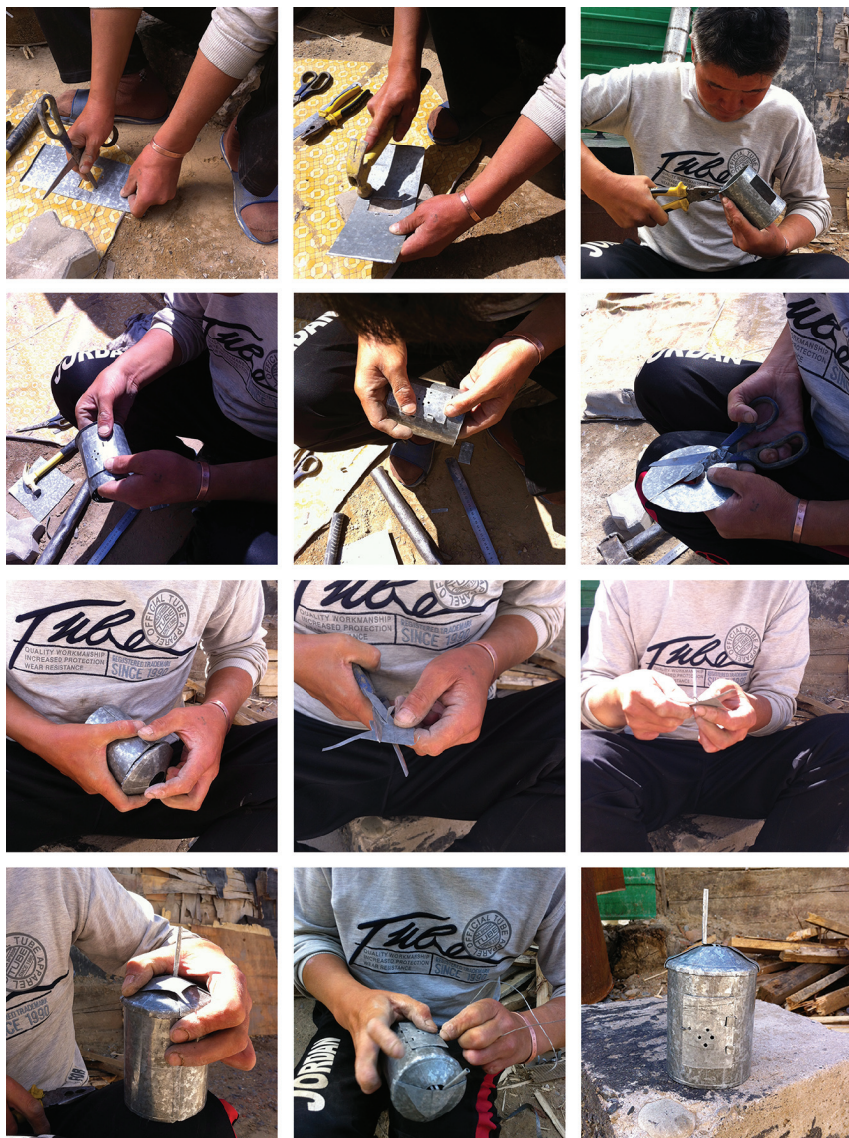


Photo 5. Construction d'une yourte miniature © Sandrine Ruhlmann

polissage (au marteau) sont déployées pour doter le mort d'une demeure dans l'au-delà. La plupart des familles préfèrent un habitat miniature de fabrication domestique, artisanale ou industrielle en forme de yourte. Cependant, quelques-unes choisissent parfois une miniature en forme de maison angulaire ou de temple bouddhique. Enfin, d'autres optent pour un habitat carré en pierre de facture industrielle ressemblant à un petit temple. L'essentiel est que l'habitat,



Photo 6. Yourtes et maisons miniatures © Sandrine Ruhlmann

circulaire ou angulaire, présente une porte mobile, à défaut une porte qui ne ferme pas, voire pas de porte du tout, plutôt qu'une porte condamnée.

La yourte de la défunte est « belle » (*sajhan*), c'est-à-dire qu'elle possède tous les éléments essentiels¹⁸ :

- un axe de communication avec les entités spirituelles, matérialisé selon les familles par la cheminée, la cheminée et l'anneau de compression, ou la cheminée et le trou d'aération. Cet axe ou ses éléments constitutifs représentent une ouverture sur le ciel et une communication verticale avec l'au-delà, telle « la fumée qui sort par la cheminée et qui s'élève dans le ciel » ;

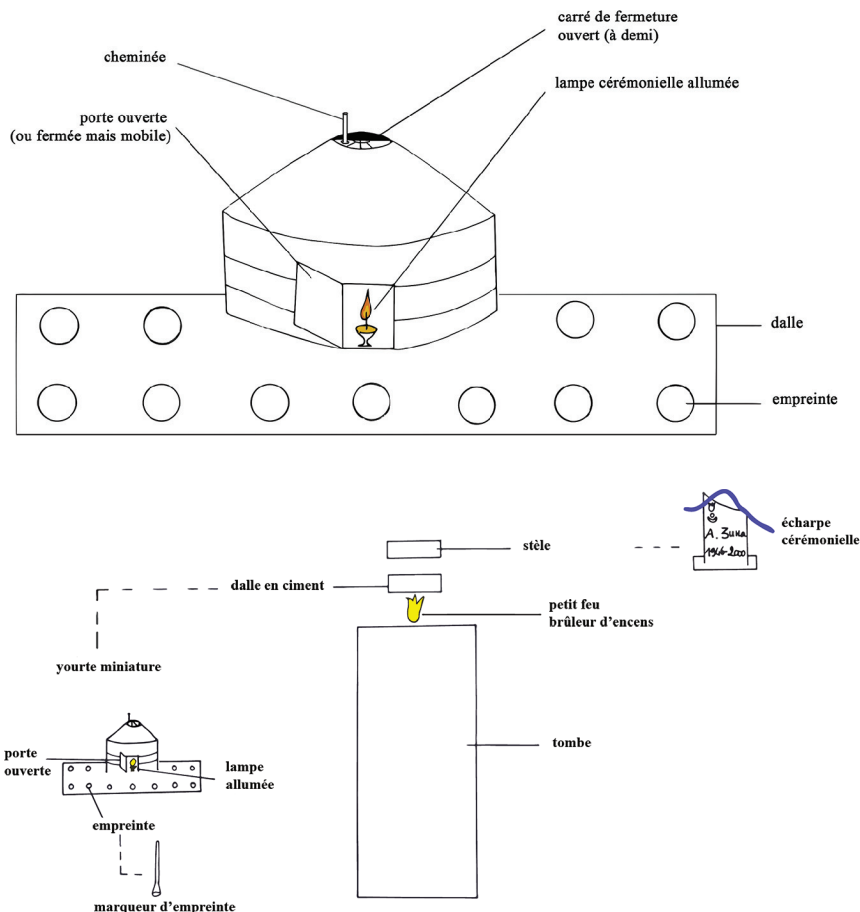
18. Les discours convergent tous sur ces deux points : ceux du beau-fils de la défunte en 2001, de deux autres parents en deuil, constructeurs de yourte miniature, d'un forgeron et d'une vendeuse de yourtes miniatures d'une boutique d'objets rituels autour du monastère Gandan à Ulaanbaatar rencontrés en 2014, ainsi que d'un constructeur interviewé en 2015 après une cérémonie d'enterrement.

– une porte ouverte, pour permettre à l'âme de « vivre comme les humains » et, bénéficiant par cette ouverture d'une « liberté de circuler », « de renaître un jour dans le corps d'un descendant » ou à défaut dans le corps d'un nouveau-né.

Le qualificatif « beau » (*sajhan*) renvoie à une perfection des gestes techniques et de leurs résultats. Il est une composante de ce qui est « bon, bien » (*sajn*) (Ruhlmann, 2008b). En somme, la famille doit confectionner un « beau cercueil » et une « belle yourte » pour contenter la défunte, susciter et favoriser le départ de son âme dans l'au-delà.

Le jour de l'enterrement, une fois le cercueil enseveli et la tombe recouverte de terre – ou bétonnée –, on dépose la yourte miniature devant la stèle funéraire. Les filles de la défunte allument un petit feu brûleur d'encens sur le seuil de la petite yourte pour inciter l'âme à venir loger dans sa nouvelle demeure. Un membre du cortège funéraire fait des empreintes de pas devant la yourte avec un petit marqueur, comme pour délimiter un espace domestiqué où la défunte recevra des visiteurs. En fait, le mort est doté dans l'au-delà « de tout ce dont les humains ont besoin pour vivre », se chuchotait à lui-même le beau-fils de la défunte pendant le montage de l'édifice miniature ; « elle [sa défunte belle-mère] pourra faire un bon feu, boire du thé, manger de la soupe, manger des raviolis, prier et dormir avec un oreiller ». Si le thé et la soupe suffisent à son quotidien, la mention des raviolis, plat partagé avec des visiteurs, invite à l'imaginer en situation d'hospitalité ou de fête. Telle qu'elle est fabriquée et installée sur la tombe, la yourte miniature signifie clairement qu'après la mort l'âme loge dans un espace domestique, qu'elle y conserve statut social et professionnel, ainsi que relations sociales. Comme Caroline Humphrey (2002 : 74) le constatait à partir de la fin des années 1980, des objets (ceinture et chapeau pour un homme, fil, aiguille et dé à coudre pour une femme), parfois en modèles réduits (tapis de selle, camion, moto), étaient placés avec le défunt dans le cercueil. Ces objets représentaient une personne sociale, un homme ou une femme. Les familles les déposaient pour accompagner l'âme dans sa future existence, afin qu'elle y mène une vie appropriée selon son sexe, son métier et son statut.

Caroline Humphrey (2002 : 81) notait également l'émergence dans les années 1990, en ville, d'une nouvelle coutume proprement mongole, le dépôt d'une yourte miniature sur la tombe. Des familles déposaient une petite lampe à beurre, des grains consacrés et éventuellement de l'encens à l'intérieur, mais généralement la yourte était vide et sa porte était ouverte pour permettre à l'âme d'y résider si elle revenait. Encore aujourd'hui, si l'âme doit revenir, les familles préfèrent que ce soit « sur la tombe », « au cimetière », « loin de la [leur] maison ». Une distinction est opérée entre le fait de « revenir » et de « renaître » : revenir consiste à « perturber les membres de la famille », tandis que renaître consiste à « perpétuer la lignée » dans son intérêt. La yourte miniature sert donc à doter l'âme du mort d'une maison dans l'au-delà, et d'un refuge si elle revenait ici-bas plutôt que de renaître un jour dans le corps d'un descendant. C'est sans doute la raison pour laquelle c'est le seul objet qui ne soit pas placé dans le cercueil, mais fixé sur la tombe.



Photos 7 et 7 bis. Dépôt de la yourte miniature et apposition d'empreintes de pas
© Sandrine Ruhlmann

Nous l'avons vu, la question de la porte de la yourte miniature est de toute importance. Beaucoup de familles insistent pour qu'elle soit ouverte, au risque que le vent s'y engouffre et descelle la yourte de la dalle en béton. Cependant, pour éviter un tel incident quelques-uns font en sorte de maintenir la porte fermée par un loquet, l'essentiel étant que la porte soit dotée de gonds pour qu'on puisse l'ouvrir.

Le dépôt d'une yourte miniature est une pratique récente qui aurait émergé sous l'impulsion du gouvernement communiste dans les années 1980 et qui aurait été en quelque sorte consignée sous la plume des folkloristes mongols (Ar'jaasüren & Njambuu, 1992 : 364). Selon certaines familles, cette pratique contemporaine est une récupération renouvelée de l'« ancienne coutume chamanique pour nourrir le mort ». Ce serait en quelque sorte une miniaturisation de

l'ensevelissement du mort dans sa tombe : au XIII^e siècle, les empereurs étaient enterrés avec leur habitation, assis à leur table, avec des offrandes de nourriture et d'objets (de Plan Carpin, 1965 ; de Rubrouck, 1993). La famille nourrirait indirectement l'âme du défunt en déposant une yourte miniature sur la tombe. Celle-ci représente à la fois la demeure de l'âme dans l'au-delà et la nourriture qui lui est offerte. Dans les discours, l'artefact miniature est un objet de médiation, précisément de nourrissement du mort, « c'est pour nourrir le mort », « c'est pour offrir de la nourriture à l'âme du mort ». Malgré leur conversion au bouddhisme, des familles sont restées attachées à la conception matérialiste de l'au-delà datant du XIII^e siècle selon laquelle les besoins des morts sont similaires à ceux des vivants : « Ils croient cependant qu'après la mort, ils vivront dans un autre monde et y élèveront des troupeaux, mangeront, boiront et feront tout ce que font les hommes en ce monde » (de Plan Carpin, 1965 : 40). Le feu allumé à côté de la tombe permettait d'adresser des offrandes à l'âme du mort (Ligeti, 1973 : 150-161).

Si elle s'est généralisée à partir du début des années 2000, cette pratique ne fait pas l'unanimité. Notamment, des chamanes pensent que cette yourte miniature capture l'âme du mort et l'empêche de renaître (*dahin töröh*) ou de devenir ancêtre (*burhan boloh*) (Merli, 2010 : 259). D'où l'importance pour certaines familles de fabriquer une petite yourte avec une porte qui s'ouvre. Pour beaucoup d'entre elles, le dépôt de la yourte miniature est un mélange d'éléments chamaniques (nourrissement du mort, renaissance de l'âme dans le corps d'un descendant), bouddhiques (perspective d'une bonne renaissance dans un corps humain, meilleure encore dans le corps d'un descendant), communistes (investissement affectif effaçant les fondements religieux). Les opérations techniques déployées par les constructeurs du cercueil et de la yourte miniature façonnent des subjectivités religieuses et politiques propres aux pratiques funéraires contemporaines urbaines et rurales.

Partout dans le monde, il semble que la miniaturisation soit un moyen d'avoir une emprise sur le monde, sur certains de ces aspects matériels ou immatériels qui échappent à l'homme. Son usage en contexte funéraire est attesté dans d'autres cultures. Chez les chasseurs-collecteurs inuit de l'Arctique central canadien, la miniaturisation de l'environnement naturel et cosmique permet de réparer des désordres (Saladin d'Anglure, 1980 : 41). Des artefacts miniatures inuit relèvent de pratiques conçues en lien avec des coutumes funéraires et chamaniques pour conduire les morts vers les bons esprits (Maire, 2010). Certaines de ces pratiques sont inscrites dans des relations avec les esprits, comme les amulettes données à un chamane ou à un défunt ; elles ont un « pouvoir performatif » et constituent des boucliers contre les ennemis (Laugrand, Oosten, 2008). En Mongolie, des miniatures sont confectionnées à des étapes cruciales de la vie d'un humain, où le sort de son âme est en proie à des dangers comme la dévoration par des âmes errantes : une figurine en feutre en forme de renard, suspendue au-dessus de la tête d'un nouveau-né (Ruhlmann, 2010) ; des armes ou des outils miniatures

(arc tirant une flèche, hache, faux, scie, marteau), fixés sur le costume du chaman dans le rituel de rappel de l'âme dans le corps ; ou encore, un modèle réduit de yourte déposé sur la tombe d'un mort. Tous ces petits objets matérialisent la relation instaurée avec l'âme humaine pour sa protection : préserver sa localisation dans le corps (nouveau-né), la ramener dans un corps (malade) ou encore favoriser sa renaissance dans le corps d'un nouveau-né (mort). Les miniatures, plus faciles à modeler, à placer (suspendre, accrocher, coudre, etc.) ou à manier, permettent de réaliser de grandes choses délicates et vitales à une petite échelle¹⁹. Ainsi, l'effigie du renard, douée d'une efficacité protectrice, empêche l'âme du nourrisson qui s'évaderait pendant un rêve de s'en aller définitivement (Ruhlmann, 2015 : 203-204) ; « le renard joue avec elle » pour l'inciter à revenir dans son support, le squelette. La figurine protège ainsi l'âme du tout-petit des âmes errantes qui voudraient la dévorer, « le renard ruse avec les âmes qui sont stupides », « il leur fait peur pour les éloigner ».

Par un jeu de techniques, de matières, de couleurs et de signes relevant de dispositifs créatifs et d'un art de faire et de sentir, les objets de médiation funéraire permettent aux familles d'instaurer une relation avec le mort. Les techniques mobilisées dans le processus de construction permettent de favoriser à la fois le départ de l'âme, en lui offrant une demeure (temporaire) où loger, et sa bonne renaissance dans le corps d'un humain. Par prolongement, ces techniques de médiation assurent aux vivants leur tranquillité.

À travers des artefacts, les familles appréhendent leur monde et ses contradictions, respectent une loi gouvernementale tout en la contournant pour préserver d'autres pratiques bouddhiques ou chamaniques elles-mêmes intégrées dans des processus créatifs évolutifs. Aujourd'hui, en contexte postcommuniste démocratique, les matérialités funéraires mongoles portent les stigmates des affrontements des différents systèmes religieux et politiques sur plusieurs siècles (chamanisme, bouddhisme, communisme antireligieux).

La nourriture : des purifications, des offrandes et des repas

Le cadavre ayant été purifié par les prières d'un moine, il reste à purifier la yourte où la défunte a séjourné jusqu'à sa mise en bière, ainsi que ses affaires personnelles. Au XIII^e siècle, on brûlait la demeure, le mobilier et les objets dans un grand feu ou on les faisait passer entre deux feux pour les purifier (de Plan Carpin, 1965 : 43, 146 note 27). Aujourd'hui, les pratiques funéraires de purification (*ariutgal*) sont bouddhisées : le feu et la fumée sont remplacés par l'usage de la couleur blanche, symbole de la pureté, pour une purification interne et externe de la yourte, du mobilier, ainsi que des corps des parents et des membres

19. Saladin d'Anglure (1980) a étudié l'importance des changements d'échelle dans les mythes inuit.

du cortège funéraire en contact étroit avec la souillure. Ainsi, des parentes font des aspersions à l'extérieur de la yourte, puis elles nettoient la yourte (porte, poteaux centraux, sol) et le mobilier de la défunte au moyen d'un chiffon imbibé d'un mélange consacré d'eau et de lait. Elles se lavent ensuite les mains et le visage avec ce même liquide : « tout est blanchi », « tout devient blanc » (*cajh*, *cajlgah* ou *cajrah*) et contribue à « blanchir l'âme [de la défunte] » (*siins cajlgah*). Au cimetière, les membres du cortège funéraire font des aspersions avec ce liquide sur le cercueil, dans la fosse, puis sur la tombe une fois le cercueil enterré. De retour chez le veuf, après être passés entre deux petits feux purificateurs et avant de franchir le portail de la cour d'habitation, ils se lavent les mains et le visage toujours avec ce mélange. Ils ingèrent ensuite un morceau de sucre blanc imbibé de ce liquide. Ils entrent ensuite dans la yourte purifiée et consomment les premiers le repas des funérailles, qui a donc lieu après la cérémonie d'enterrement, idéalement le troisième jour après le décès.

Une fois les rites de purification effectués, la famille de la défunte partage de la nourriture avec un grand nombre de convives : les membres du cortège funéraire, les parents proches et éloignés, les amis et les voisins. Le clergé bouddhique ayant interdit toute consommation de viande à l'occasion d'un décès, la famille de la défunte cuisine différents plats composés de nourriture « blanche ». Elle prépare notamment une soupe comportant une viande qui n'en est pas une au sens mongol du terme car il s'agit d'une soupe dégraissée²⁰. Concrètement, les parentes de la défunte dégraissent la viande au moment de sa découpe en menus morceaux et la rôtissent sous forme de boulettes dans un four électrique pour la dégraisser totalement. Les convives consomment une soupe composée d'une multitude de boulettes de viande blanchie, de petits morceaux de légumes et de longs et fins spaghettis blancs²¹. Les jeunes parentes de la défunte s'appliquent à préparer de « beaux spaghettis » ; elles consomment crus ceux qu'elles jugent « trop épais », « pas assez beaux », ce qui est d'ordinaire une aberration pour tout Mongol, la nourriture crue étant celle des animaux et celle que les humains réservent aux âmes errantes pour apaiser leur colère et les repousser.

Point de bûcher, point de victime sacrificielle, point de fumée de viande brûlée. Malgré tout, les familles nourrissent aujourd'hui encore leurs morts, nourrissent reposant désormais sur une conception de l'âme humaine teintée de bouddhisme. L'âme de tout défunt connaît une vie posthume sous trois entités différentes (Ruhlmann, 2013). L'une loge, comme matériellement représentée, dans le portrait photographique du défunt placé sur l'autel, une autre rôde près

20. Sur la soupe ordinaire, la définition mongole de la viande et la soupe des funérailles, cf. Ruhlmann, 2008a.

21. Au sens bouddhique, dans le domaine de la cuisine, les « mérites » (*bujan*) sont des aliments présents en multitude, de couleur blanche ou ayant les propriétés et la couleur des produits laitiers appelés « aliments blancs » (*cagaan idee*).

du seuil de la yourte purifiée du défunt où l'on consomme le repas des funérailles, et la troisième reste près de la tombe. Le jour de l'enterrement, la famille de la défunte nourrit chacune de ces entités là où elle se trouve. Selon le lieu, la nourriture est cuite ou crue. Les filles de la défunte offrent une assiette des prémices de la soupe des funérailles au portrait installé au centre de l'autel, à côté des vitrines des photographies de famille où figurent des morts devenus des ancêtres et des images de divinités bouddhiques. Elles offrent ensuite une même assiette à l'âme qui rôde dehors, près du seuil de la yourte. On leur destine de la nourriture cuite, c'est-à-dire comestible pour les humains, parce que c'est de la « nourriture pour les âmes des morts à renaître ». Ces offrandes constituent des actions méritantes ou « mérites » (*bujan*), autrement dit des actions qui favorisent la bonne renaissance de l'âme. Inversement, elles adressent de la nourriture crue, non comestible, aux âmes errantes ainsi qu'à l'âme de la défunte qui reste près de la tombe « pour qu'elle parte [dans l'au-delà] », autrement dit pour « pour qu'elle vienne loger dans sa yourte [miniature] »²². Sur le chemin menant au cimetière, le chauffeur du convoi funéraire a jeté par sa fenêtre des grains crus consacrés de millet et de riz aux âmes errantes qui « suivent le cadavre ». Au cimetière, pendant la cérémonie d'enterrement, les membres du cortège funéraire offrent à plusieurs reprises de la nourriture crue à la défunte : ils déposent une brique de thé dans la fosse, jettent des grains de raisin sec et des grains crus consacrés de millet et de riz dans la fosse, puis sur le cercueil déposé dans la fosse, enfin sur le monticule de terre – ou la dalle en béton – qui recouvre la tombe. Quand ils font ces offrandes, ils tournent dans le sens inverse des aiguilles d'une montre et, dès que le cercueil est enterré, dans le sens faste coutumier des aiguilles d'une montre. Selon l'endroit où ils l'offrent et selon qu'elle est cuite ou crue, la nourriture est un moyen de distinguer les vivants des morts et les âmes des morts (en attente de renaître) des âmes errantes (qui n'ont pas pu renaître).

Le quarante-neuvième jour après le décès est le jour de fin du deuil durant lequel la famille reçoit le plus grand nombre de visiteurs, presque exclusivement des enfants. Elle consacre le repas aux enfants, parce qu'ils représentent par analogie les nouveau-nés dans lesquels des âmes des morts ont pu renaître. Nourrir les enfants est un acte propitiatoire qui favorise la renaissance de l'âme du défunt dans le corps d'un descendant. Pour clore le deuil et mettre fin à cette période « noire » (*har*), la famille de la défunte offre exclusivement de la nourriture blanche, précisément « dix mérites blancs » (*arvan cagaan bujan*) : thé au lait, bouillie compacte de lait, riz et raisins secs, soupe de thé au lait avec du millet et des petits raviolis bouillis, bouillie crémeuse de laitages et de riz, bonbons et

22. Cette nourriture crue ici offerte a-t-elle la propriété d'être inversée, donc cuite, dans l'au-delà ? Au XIII^e siècle, on brisait des objets déposés dans les tombes pour éviter les pillages, mais aussi pour que l'âme ne s'y loge pas ici-bas et parce qu'ils redevenaient intacts dans l'au-delà (de Plan Carpin, 1965 : 146-147 note 28 ; Ar'jaasüren, Njambuu, 1992).

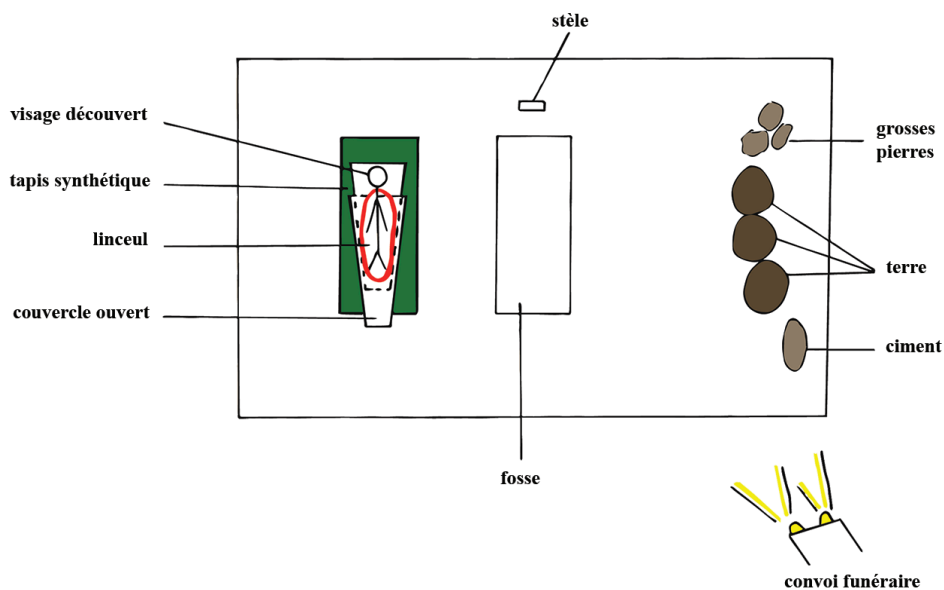


Photo 8. Cérémonie des adieux et préparation de la fosse.
Offrandes en tournant dans le sens inverse © Sandrine Ruhlmann

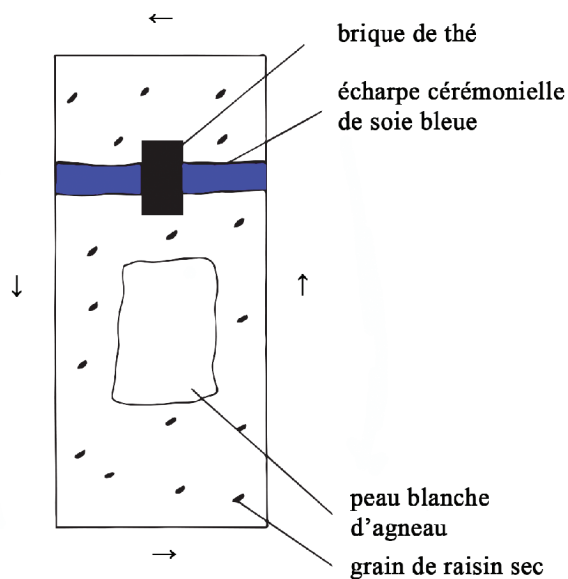


Photo 9. Préparation de la fosse. Offrandes en tournant dans le sens inverse
© Sandrine Ruhlmann

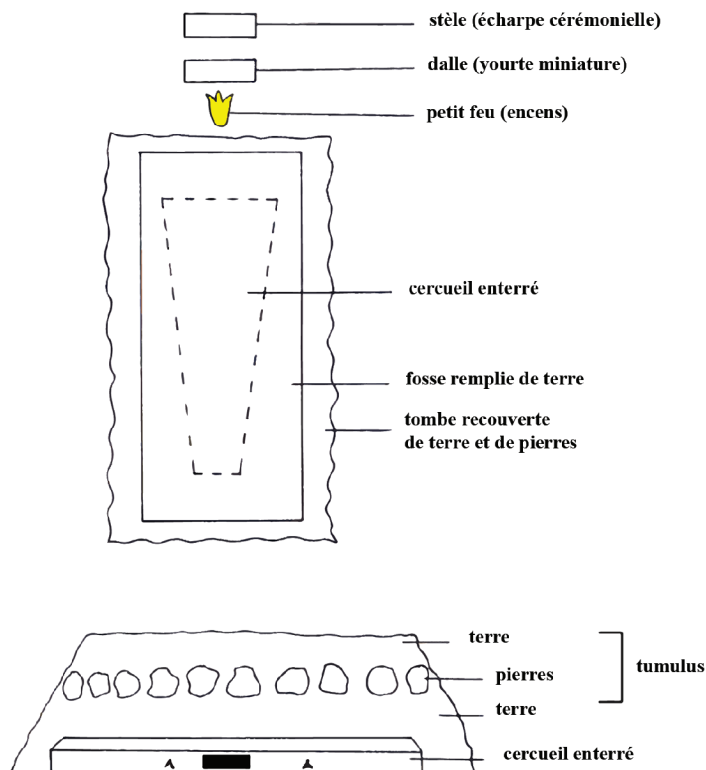


Photo 10. Tombe recouverte de terre. Offrandes en tournant dans le sens ordinaire
© Sandrine Ruhlmann

petits fromages séchés²³. Ce faisant, l'âme devient une « âme blanche » (*cagaan sūns*), bonne à renaître. Pour clore le repas, chaque enfant emporte chez lui un gâteau consacré surmonté de fromages séchés et de bonbons²⁴.

La commémoration de la défunte consiste à nourrir son âme (les trois entités) à des dates précises : sur la tombe, une fois par an pendant trois ans ; sous la yourte, les septième, vingt et unième et quarante-neuvième jours après l'enterrement, puis, pendant trois ans, tous les matins avant l'aspersion matinale et le jour de la nouvelle année. Après trois années, la famille doit « oublier » (*martah*) la défunte pour dissuader son âme de rester ou de revenir et l'inciter à renaître. L'âme du mort est définitivement renvoyée et son nom est frappé d'interdit : ses descendants ne doivent plus le prononcer et ne pas le réutiliser pour leurs enfants (Delaplace, 2008 : 162-163, 200-201). Cette étape marque la fin de la relation

23. Sur le caractère ambivalent des raviolis, mi-viande (garniture), mi-mérite (enveloppe), alternativement plat noir et plat blanc, cf. Ruhlmann, 2015.

24. Sur la forme de semelle et la signification de ce gâteau, cf. Ruhlmann, 2010.

avec le mort. Les familles enveloppent son portrait photographique d'une écharpe cérémonielle de soie bleue et le rangent dans le coffre sur lequel est installé l'autel. Il est temps pour l'âme de rejoindre l'au-delà, de prendre sa place parmi les ancêtres jusqu'au jour (indéterminé) où son tour de renaître viendra peut-être.



Photos 11 et 11 bis. Nourrissement du mort par le biais de son portrait photographique sur l'autel © Sandrine Ruhlmann

Par le biais de manipulations de substances purificatrices et d'offrandes de nourriture cuite ou crue, la famille entretient sa relation avec la défunte. Pour cela, elle s'applique à « tout bien faire » jusqu'à la plus petite unité d'action technique, car de la bonne renaissance de l'âme dépendent la tranquillité et le bonheur des vivants !

Le type de nourriture offerte permet de séparer les âmes errantes des âmes de morts. L'objectif final est la bonne renaissance de sa propre âme dont on prend soin de son vivant à tout instant, puisque l'âme peut s'évader du corps (sommeil, frayeur, convalescence) et, ce faisant, se retrouver en proie à des âmes errantes affamées.



Par le biais des matérialités, les familles modèlent des subjectivités religieuses où s'entremêlent des éléments chamaniques, bouddhiques et communistes suivant un processus d'incorporation, de désincorporation ou de réincorporation selon les époques, les réglementations religieuses et politiques, ainsi que les nouvelles croyances ou pratiques imposées.

Elles montrent la manière dont s'articulent aujourd'hui (après des périodes de persécutions et d'affrontements) différents systèmes religieux et politiques

en théorie concurrents : bouddhisme, chamanisme, communisme antireligieux, postcommunisme démocratique. Chaque famille fait son choix parmi les combinaisons possibles tant qu'elle respecte la loi communiste hygiéniste et antireligieuse de 1955, ordonnant d'enterrer les morts dans des cercueils. Les couleurs externes du cercueil, imposées par le régime communiste, sont un moyen de substituer des sentiments affectifs à des sentiments religieux, le rouge et le noir représentant « le chagrin et les adieux au mort ». Cependant, les familles investissent la face cachée du cercueil et, ce faisant, renouent avec d'anciennes pratiques de traitement du mort. La pratique émergente de dépôt d'une yourte miniature, initiée par le régime communiste pour insuffler de l'affect dans les funérailles, est également érigée par les folkloristes mongols au rang de « tradition chamanique ». Elle permet aux familles de renouer avec l'ancien mode de nourrissement du mort, en se passant de nourriture brûlée. Cette pratique s'inscrit aujourd'hui dans une politique de valorisation des « traditions authentiques du peuple mongol ». Ceci dénote la capacité à intégrer de nouveaux éléments, de nouveaux objets, de nouvelles techniques dans un système culturel. Chez les Mongols, cette capacité se traduit par une superposition ou, plus précisément, par un jeu de double face des objets : l'une visible faite de pratiques imposées, l'autre cachée et révélant d'autres matérialités religieuses.

Nous retiendrons qu'en Mongolie, des familles recourent à différents artefacts : le cercueil, représentation de la nature ; la yourte miniature, matérialisation du nourrissement du mort ; ainsi que le portrait photographique, support représentant le mort. Concernant la pièce décisive du rituel, la yourte en modèle réduit, nous soulignons également que la technique de la miniaturisation permet d'agir à une petite échelle, d'établir une relation avec l'au-delà et d'avoir simultanément une emprise empirique sur l'invisible, l'insaisissable, l'imprévisible, puisqu'une âme peut être condamnée à errer et donc ne jamais renaître. Dans ce cas, les âmes se vengent sur leurs parents, les hantent, et ces derniers font appel à un moine ou à un chamane, souvent les deux successivement, pour « expédier l'âme ». Ce rituel induit généralement l'usage de nourriture cuite, car dans ce contexte précis, il s'agit d'envoyer au loin l'âme errante d'un défunt en particulier, clairement identifié, avec lequel on a été en relation (Delaplace, 2008 ; Ruhlmann, 2015). Par contre, les âmes errantes sont ordinairement, en tant qu'ensemble générique et sans qu'aucune personne ne soit identifiée, nourries d'aliments non comestibles pour les humains, des aliments crus, pour les différencier des âmes des morts à renaître. Les familles établissent ainsi une frontière entre les vivants et les morts et distinguent les morts selon le sort réservé à leur âme, l'errance ou la renaissance. Chacun est ainsi à sa place et les relations tissées et entretenues, volontaires ou forcées, maintiennent chacun à la bonne distance.

J'espère avoir montré comment le travail sur la matière, les pratiques matérielles et motrices, peu verbalisées et peu verbalisables, ainsi que les subjectivités

religieuses étayent la relation avec le mort, précisément son entité immatérielle. *Homo faber*, *Homo fabricatus*, façonnage et incorporation, transmission, reproduction et innovation, c'est tout cela qui concourt au croire en actes.

Sandrine RUHLMANN

Laboratoire interdisciplinaire solidarités, sociétés, territoires,
Université Jean Jaurès, Toulouse
 sandrine_ruhlmann@yahoo.fr

Bibliographie

- AR'JAASÜREN Č., NJAMBUU N., 1992, *Grand dictionnaire des coutumes mongoles* (*Mongol jos zanshyn ih tajlbar tol'*), Ulaanbaatar, Hühdiijn Hevleijn Gazar.
- BAWDEN Charles R., 1968, *The Modern History of Mongolia*, London, Wensfeld and Nicolson.
- DEPLACE Grégory, 2008, *L'invention des morts. Sépultures, fantômes et photographie en Mongolie contemporaine*, Paris, CEMS-EPHE, coll. « Nord-Asie 1 ».
- HAMAYON Roberte, BASSANOFF Namtcha, 1973, « De la difficulté d'être une belle-fille », *Études mongoles*, 4, p. 7-74.
- HEISSIG Walter, 1953, « A Mongolian Source to the Lamaist Suppression of Shamanism in the Seventeenth Century », *Anthropos*, 48, 4-5, p. 493-533.
- Histoire secrète des Mongols. Chronique mongole du XIII^e siècle*, 1994, traduit du mongol, présenté et annoté par M.-D. Even et R. Pop, préface de R. Hamayon, Paris, Gallimard.
- HUMPHREY Caroline, 2002, « Rituals of Death as a Context for Understanding Personal Property in Socialist Mongolia », *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 8, p. 65-87.
- LAUGRAND Frédéric, OOSTEN Jarich, 2008, « When Toys and Ornaments Come into Play: The Transformative Power of Miniatures in Canadian Inuit Cosmology », *Museum Anthropology*, 31, 2, p. 69-84.
- LIGETI Louis, 1973, « Le sacrifice offert aux ancêtres dans l'*Histoire Secrète* », *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae*, XXVII, 2, p. 145-161.
- MAIRE Aurélie, 2010, « Puissance du destin et limites du papier. Parole et pratiques graphiques inuit », *Cahiers de littérature orale*, 67-68, p. 121-151.
- MAUSS Marcel, 1950 [1936], « Les techniques du corps », *Sociologie et anthropologie*, Paris, Presses universitaires de France, p. 331-362.
- MERLI Laetitia, 2010, *De l'ombre à la lumière, de l'individu à la nation. Ethnographie du renouveau chamanique en Mongolie postcommunisme*, Paris, CEMS-EPHE, coll. « Nord-Asie ».
- MOSTAERT Antoine, 1950, « Sur quelques passages de l'*Histoire secrète des mongols* », *Harvard Journal of Asiatic Studies*, XIII, 3-4, p. 285-361.
- , 1968 [1941], *Le dictionnaire Ordos*, New York, Londres, Johnson Reprint Corporation (Catholic University Peking).
- PLAN CARPIN Jean de, 1965, *Histoire des Mongols*, traduction J. Becquet et L. Hambis, Paris, Adrien Maisonneuve.
- RIAZANOVSKI Valentin Aleksandrovich, 1965 [1937], *Fundamental Principles of Mongol Law, Uralic and Altaic Series*, 43, Indiana University Publications.

- RUBROUCK Guillaume de, 1993, *Voyage dans l'empire mongol (1253-1255)*, traduit et commenté par Cl. et R. Kappler, Paris, Payot.
- RUHLMANN Sandrine, 2008a, « Une soupe peu ordinaire. Analyse du repas des funérailles chez les Mongols », *Techniques et Culture*, 51, p. 247-271 [en ligne, URL : <http://tc.revues.org/4688>].
- , 2008b, « La beauté des farineux. Une approche anthropologique de la notion mongole d'esthétique », in *Perceptions esthétiques en contexte mongol et sibérien*, 3^e Congrès du Réseau Asie-IMASIE [en ligne].
- , 2009, « Une curieuse pâtisserie en forme de semelle : le nouveau support de bonheur des Mongols Halh bouddhisés », *Anthropology of Food*, Varia, le numéro permanent [en ligne, URL : <http://aof.revues.org/5593>].
- , 2010, « Les rites de naissance chez les Mongols Halh. La fermeture/ouverture des corps, des nourritures et du social », in Aigle D., Charleux I., Goossaert V., Hamayon R. (dir.), *Monumenta Serica Monographs Series LXI*, Miscellanea Asiatica, *Mélanges en l'honneur de Françoise Aubin*, p. 225-247.
- , 2013, « Quand les âmes errantes des morts se déplacent accrochées aux poils et aux plumes des animaux sauvages. La vie *post mortem* des âmes en Mongolie contemporaine », in Buffetrille K., Lambert J.-L., Luca N. et de Sales A. (dir.), *D'une anthropologie du chamanisme vers une anthropologie du croire. Hommage à l'œuvre de Roberte Hamayon*, numéro hors-série des *Études mongoles et sibériennes, centrasiatiques et tibétaines*, Paris, CEMS-EPHE, p. 283-302.
- , 2015, *L'appel du bonheur. Le partage alimentaire mongol*, Paris, CEMS-EPHE, coll. « Nord Asie ».
- SALADIN D'ANGLURE Bernard, 1980, « "Petit-Ventre", l'enfant-géant du cosmo inuit. Ethnographie de l'enfant et enfance de l'ethnographie dans l'Arctique central inuit », *L'Homme*, 20, 1, p. 7-46.
- SIGAUT François, 1991, « Un couteau ne sert pas à couper mais *en* coupant. Structure, fonctionnement et fonction dans l'analyse des objets », 25 ans d'études technologiques en préhistoire. XI^e Rencontres Internationales d'Archéologie et d'Histoire d'Antibes, Juan-les-Pins, Éditions APDCA.
- , 2002, « La formule de Mauss », *Techniques et Culture*, 40, p. 153-168.
- TOMKA P., 1965, « Les termes de l'enterrement chez les peuples mongols », *Acta Orientalia Hungarica*, XVIII, 1-2, p. 159-181.

Médiation funéraire en Mongolie : cercueil, yourte miniature et nourriture

À la fin du XVI^e siècle, le clergé bouddhique interdit d'adresser de la nourriture sacrificielle aux morts. Aujourd'hui, en contexte postcommuniste de tolérance religieuse où se mêlent des éléments bouddhiques et chamaniques, des familles bouddhistes mobilisent de nouvelles techniques de médiation et de nouveaux artefacts pour instaurer une relation avec les morts. Elles fabriquent des objets (cercueil, yourte miniature), manipulent des matières (bois, tissus, métal) et partagent des substances (nourriture) pour favoriser la bonne renaissance des âmes des morts et entretenir

de bonnes relations avec elles. L'analyse praxéologique déployée se fonde sur des descriptions ethnographiques de type monographique, des schémas et des photographies des médiations funéraires contemporaines mongoles.

Mots-clés : funérailles, âme, bouddhisme, chamanisme, communisme, postcommunisme.

Funerary mediation in Mongolia: coffin, miniature yurt and food

In the late 16th century, the Buddhist clergy banned to address sacrificial food to the dead. Today, in a Post communist context of religious tolerance in which Buddhist and Shamanic elements are intertwined, Buddhist families mobilise new techniques of mediation and new artefacts to establish a relationship with the dead. They manufacture artefacts (coffin, miniature yurt), manipulate materials (wood, fabrics, metal) and share substances (food) to favour the good rebirth of the dead's souls and maintain good relations with them. The praxeological analysis deployed is based on monographic ethnographic descriptions, drawings and photographs of the contemporary Mongolian funerary mediations.

Key words: funeral, soul, Buddhism, Shamanism, Communism, Post communism.

Funeraria mediación en Mongolia: ataúd, yurta miniatura y alimentos

A finales del siglo XXI, el clero budista prohíbe dar alimentos sacrificiales a los muertos. Hoy en día, en un contexto postcomunista de tolerancia religiosa, en el que se mezclan elementos budistas y chamánicos, familias budistas movilizan nuevas técnicas de mediación y nuevos artefactos para establecer una relación con los muertos. Esas familias fabrican objetos (ataúd, yurta miniatura), manipulan materiales (madera, tela, metal) y comparten sustancias (alimentos) para favorecer el bueno renacimiento de las almas de los muertos et y mantener buenas relaciones con las almas. El análisis praxeológico detallado se basa en descripciones etnológicas de tipo monográfico, modelos y fotografías de las medicaciones funerarias contemporáneas mongoles.

Palabras clave: funerales, alma, budismo, chamanismo, comunismo, postcomunismo.